A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII*

Décio de Alencar Guzmán**

Resumo: O estudo histórico da bacia amazônica revela diferentes realidades naturais e humanas. Bem longe de uma pretensa unidade política ou territorial, aí descobrimos um alto grau de separações e fragmentações. A colonização portuguesa que se implantou na região procurou dar-lhe identidade uniforme. Diante disso, este artigo busca refletir acerca do que poderíamos considerar a características estruturais emblemáticas deste processo de colonização portuguesa: a guerra, o comércio e a competição entre sociedades e organizações político-territoriais diferentes. Considera-se a tensão entre unidade e fragmentação um elemento fundamental para a compreensão do processo de colonização na história das Amazônias.
Palavras-chave: colonização; Amazônia; Amazônias; guerra; comércio; escravidão; séculos XVII e XVIII

Abstract: The study of the Amazon basin reveals diversified human and natural realities. Far from an idea of a political or territorial unity one discovers a high degree of fragmentation. Portuguese colonization endeavoured to give to this region a uniform identity. This article focuses on what one can consider the emblematic characteristics of the Portuguese

* Agradeço a Rafael Chambouleyron, Serge Gruzinski, John M. Monteiro, José Maia B. Neto e Márcio Meira pela leitura crítica e sugestões feitas a este texto. Foi escrito durante a vigência de bolsa de estudos da CAPES/PICD, como parte de um Projeto de Pesquisa mais amplo sobre "História das revoltas indígenas na Amazônia Colonial".
** Professor da Faculdade de História da *Universidade Federal do Pará*.

colonization: war, commerce and competition between different political and territorial societies and organizations. The tension between unity and fragmentation is a central argument for the understanding if the Portuguese colonization of the diverse Amazon regions.
Keywords: colonization; Amazon region; war; commerce; slavery; seventeenth and eighteenth centuries

> "O que fazeis, isso sois, nada mais. A verdadeira fidalguia é ação."
>
> Antônio Vieira, S.J., "Sermão da Terceira Dominga do Advento", *Sermões*, VI, 1690 [1644], § VIII.

Este estudo tem o objetivo de reunir e apresentar brevemente algumas notas de pesquisas. Sem maiores pretensões, trata-se de um conjunto de reflexões que visam ordenar idéias constantemente alimentadas pela pesquisa histórica. Um trabalho em curso, de todo modo.

Serão evocados diversos temas da história das Amazônias, com único fito de mostrar a complexidade em constante mutação da experiência colonial nas micro-regiões formadoras do espaço e da paisagem deste vasto conjunto de rios que convergem para o Amazonas. Uma complexidade relativa às formas de vida natural e humana em contínua interação. Ações recíprocas em movimentos orientados por características essenciais: a guerra, o comércio e a competição entre sociedades e organizações político-territoriais diversas. Examinemos então os modos pelos quais estas características formam as sociedades amazônicas.

1. O impacto da conquista européia sobre as sociedades indígenas

Ao criticar a teoria do determinismo ecológico como fator de limitação do desenvolvimento das sociedades indígenas na bacia amazônica e tentar desmentir a idéia da "ocupação humana frágil" nesta

região[1], Anna Roosevelt afirmou com evidências arqueológicas, que muito antes do colonizador chegar às terras baixas tropicais, já havia aí sociedades complexamente organizadas e de cultura altamente desenvolvida. Ela escreve:

> "Durante os últimos 2000 anos antes da conquista, sociedades complexas de larga escala alcançaram uma estabilidade adaptativa que persistiu por mais de mil anos, uma longevidade considerável em comparação com as sociedades-estado das Terras Altas áridas e da costa das Américas".[2]

As pesquisas de Roosevelt indicam ainda que quando os conquistadores chegaram à bacia amazônica, as áreas de várzea às margens dos grandes rios já eram habitadas por sociedades com chefias hierarquizadas, "ideologia política centralizada e preocupação com status diferencial".[3] Os arqueólogos denominaram estas chefias de "*cacicados*".[4] Seguindo as evidências de Roosevelt e de outros cientistas sociais, é possível encontrarmos nos relatos de missionários algumas referências a grupos tribais com "densos assentamentos ao longo das margens e várzeas dos principais rios"[5], que, no entanto, depois se esvaziaram face às epidemias e à escravização.

Nesta direção, assevera a arqueóloga norte-americana:

> "Com base em suas populações numerosas, suas obras públicas, suas localidades habitacionais diferenciadas, sua arte cerâmica elaborada, seu comércio a longa distância e seu simbolismo elitista, muitas vezes se julga que essas sociedades tenham constituído estruturas de chefia complexas. E, de fato, observadores europeus que passaram por essas áreas nos séculos XVI e início do XVII descreveram chefias influentes, com domínios amplos, diplomacia organizada e aparato bélico desenvolvido e de grande escala, uma hierarquização elitista baseada na descendência de antepassados divinizados – às vezes identificados como femininos – comércio inter-regional de longa distância e sistemas de tributação".[6]

Antes mesmo da chegada dos europeus os índios do vale Amazônico já conheciam a experiência urbana, através dos *cacicados*. Por esta razão a aldeia missionária jesuítica não será um fenômeno totalmente estranho ao modo de vida destas sociedades. Mas não podemos concluir daí tampouco que esta antiga experiência se associa à nova realidade missionária e colonial como uma solução de continuidade no processo de conquista colonial. Pelo contrário, a inserção dos diversos grupos indígenas no interior ou nas margens do espaço colonial redefiniu violentamente as suas identidades.[7]

O impacto do contato – e da escravização que a ele se seguiu – foi de enormes conseqüências demográficas e sócio-culturais sobre estes grupos nativos já estabelecidos antes da chegada dos europeus. "Doença, guerra em larga escala, escravidão e missionarização dizimaram as populações das várzeas e destruíram a integridade das sociedades complexas", afirma Antônio Porro.[8] Isto nos leva diretamente à discussão de um tema caro à historiografia: o impacto das missões e dos aldeamentos sobre as sociedades indígenas amazônicas neste contexto.

2. Missões e Aldeamentos: primeiras definições

A colonização portuguesa da região que hoje chamamos de Amazônia brasileira é inaugurada no início do século XVII. Quando os primeiros aldeamentos missionários foram estabelecidos na região já havia um conjunto de determinações e modelos de catequização em discussão. Mas o que é um aldeamento indígena?

Existem vários modelos de aldeamentos. Um modelo tradicional de missão evangelizadora dos índios foi disposto pelos franciscanos, que se instalam no Maranhão e Grão-Pará em 1622 com autorização régia. Ele segue um modelo medieval de difusão evangélica em geral praticada pelas ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos e agostinhos) em outras partes da América, antes da chegada dos jesuítas no Brasil.[9]

Neste modelo, com ou sem apoio militar, o evangelizador, ou pequeno bando deles, saía da comunidade colonial em busca das nações a converter ao catolicismo e em cada uma das aldeias indígenas fazia

sua pregação, batizando os convertidos e retornando de volta para o centro ou comunidade difusora dos ensinamentos cristãos. Como segunda opção, daí seguia para mais outra aldeia com a mesma missão. O antropólogo Luiz Felipe Baeta Neves resume esta experiência do seguinte modo:

> "O portador da mensagem entra no território físico ocupado por outra cultura e dele sai após ter dito sua palavra que, por sua emissão, é considerada aceita. Sai daquela cultura 'índia' e vai para outra. E assim sucessivamente, com intervalos para descanso, em uma região já considerada 'liberta' – que é, ou não, sua base inicial de partida".[10]

Uma vez instalados no Maranhão, os franciscanos tentaram criar *reduções* ou *concentrações* de grupos indígenas próximos aos núcleos urbanos coloniais. Mas não conseguiram desenvolver suas missões do ponto de vista demográfico. Além do mais, eles restringiram-se às proximidades dos grandes centros coloniais como Belém, Cametá, Vigia ou Gurupá, sem buscar maiores distâncias dos seus conventos de São Luís e Belém. Foi somente com a reordenação do espaço missionário no Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1693 – da qual falaremos mais adiante –, que boa parte das missões do médio rio Amazonas fundadas pelos jesuítas e até então sob sua guarda passaram às mãos dos franciscanos.

Além disso, os franciscanos mantiveram algumas missões no Marajó, onde também substituíram os jesuítas após 1693. Seguiram sem dúvida as mesmas práticas ou métodos de aldeamento antes experimentados pelos jesuítas, talvez sem grandes inovações.[11]

Por outro lado, nos aldeamentos jesuíticos, os mais diferentes grupos nativos eram reunidos para a conversão mais fácil. As aldeias jesuíticas não são o resultado da conservação de aldeias indígenas mantidas intactas em seus espaços tradicionais, dirigidas por missionários "volantes". Na maioria dos casos, os diferentes grupos nativos eram *deslocados* e posteriormente *concentrados* num lugar preciso, diferente daquele onde antes habitavam, e aí eram *fixados*.

As aldeias são, portanto, os espaços escolhidos de modo preliminar pelas autoridades coloniais para onde seriam levados os grupos de nativos "voluntariamente" aquiescentes à evangelização, trazidos por puro e pacífico "convencimento". Após a concentração dos diferentes agrupamentos indígenas de tradições culturais algumas vezes até inimigas, surge a aldeia: um espaço *homogeneizador* e centralizado no qual diferentes culturas, línguas, cosmologias nativas serão amalgamadas e levadas a se submeterem à cultura, língua e cosmologia cristãs.

Lembramos, porém que as experiências catequéticas desenvolvidas na capitania do Grão-Pará em seus primeiros anos já partiram de experiências anteriores em outras missões na América e reelaboradas no Brasil a partir de 1556. A idéia de "aldeia" como reunião dos índios em um só local foi resultado das reformas dos jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. Em 1556, estes padres determinaram que três grupos de índios Tupis fixados cerca de 70 quilômetros da costa de São Paulo atual fossem transferidos e concentrados num só local: Piratininga. Esta prática, mencionada e justificada pelo Padre Manoel da Nóbrega em cartas conhecidas como "Diálogo sobre a Conversão do Gentio" (1556-1557) e "Plano Civilizador" (1558), se multiplicaria e se repetiria por todo o litoral brasileiro.

O sentimento do *medo* é identificado pelo historiador José Eisenberg como a noção central deste projeto. Através do *medo* os índios aceitariam a fé cristã. Segundo este historiador, Nóbrega compreendia que promover o medo entre os índios para convertê-los não era coagi-los, mas sim persuadi-los – método de persuasão "autorizado" e justificado pela doutrina tomista que está na base da escolástica jesuítica.[12] Numa carta de 1557 ao Provincial dos jesuítas de Portugal, Nóbrega explica o modo de organizar as aldeias e se justifica. Ele escreve:

> "A ordem que desejamos era fazerem ajuntar ao gentio, este que está sojeito em povoações convenientes, e fazer-lhes favores em favor de sua conversão, e castigar nelles os males que forem para castigar, e mantel-os em Justiça e verdade

> entre si, como Vassalos d'El-Rei, e sojeitos á Egreja, como nesta parte são, e fazer-lhes tãobem justiça no aggravos, e scandalos dos Christãos, o que se faria bem, si a Justiça secular e ecclesiastica fosse mais zelosa, como comvem á honra de Nosso Senhor e bem commum da terra; e d'esta maneira podião hir cada dia ganhando gente e sojeitando-a ao jugo da rrezão. E os que não quizesem recebel-os, sojeital-os e fazel-os tributarios ao serviço d'El-Rei e dos Christãos, que os ajudassem a senhoriar, como se fes em todas as terras novas que são conquistadas, como do Perú e outras muitas".[13]

Em 14 de julho de 1700, o Governador do Maranhão, Antônio d'Albuquerque de Carvalho, enviava ao rei uma correspondência na qual apresentava as queixas repetidas dos índios a respeito do "rigor" com que eles eram tratados pelos missionários das aldeias, não sendo respeitados nem aqueles que tinham melhor posição hierárquica, sendo capitães, sargentos-mores e principais. Diziam os índios que eram açoitados e metidos em troncos "por crimes de pouca consideração". O rei fazia a recomendação de que tais missionários procedessem conforme o "Regimento das Missões" de 1686, castigando "com suavidade e caridade", respeitando as prerrogativas dos cargos de que eram investidos aqueles índios.[14] Efetivamente, o documento que normatizava a vida cotidiana das aldeias dos jesuítas e dos outros padres, afirmava no seu parágrafo 37, relativo à "correção de delinqüentes":

> "Os Padres que têm à sua conta as Cristandades, como aqueles a quem pertence o governo espiritual delas, poderão repreender, e mandar castigar por si imediatamente os que delinqüirem *in spiritualibus*, fazendo executar os castigos ordinários como julgar *in Domino* importar à emenda do delinqüente, e o exemplo dos mais; entendendo por castigo ordinário até prisão de 3 dias; *mas se o castigo houver de ser grave, ou executado em*

pessoa de respeito, como de capitão para cima , não o farão os Padres, sem aprovação do Superior".[15]

Mais tarde, no século XVIII, este tipo de "rigor" aparece nos escritos dos jesuítas acerca da escravidão africana e da forma como deveriam ser tratados os escravos negros pelos donos dos plantéis.[16] Se aqueles com dignidade hierárquica superior eram tratados como peões, conforme noticiava o governador ao rei, que se poderá dizer dos outros índios?

O Padre João Daniel, escrevendo a respeito da administração das aldeias missionárias jesuíticas por volta de 1750, afirmava que o melhor remédio para submeter os índios à obediência dos padres era "o tronco, a palmatória e os açoites" e acreditava que "para os índios obedecerem a seus missionários, é necessário que os temam".[17]

As reações dos índios a este tipo de tratamento não tardavam a manifestar-se.

As *fugas* dos aldeamentos eram constantes em princípios do século XVIII. Traziam obstáculos para a auto-reprodução do sistema de missões religiosas. O que repercutia na própria manutenção da ordem econômica e militar do Estado Português na região. Em 9 de setembro de 1705, o capitão-mor da capitania do Maranhão, Matheus Carvalho de Sequeira, solicitou pela segunda vez ao Governador, índios das missões dos padres da Companhia de Jesus para "a continuação da obra" do Armazém de pólvora e munições. Fez isso porque "os vinte e dois" que os mesmos padres mandaram da Aldeia de Maracú, próxima ao rio Pindaré, "em quinze dias fugiram todos", impedindo a continuação da obra. Os índios forros emprestados dos moradores da terra não deram conta do serviço por serem poucos. Um ano depois, D. João V, através de correspondência, ordenava que fosse dito ao superior dos jesuítas, "que para essa obra e para todas as mais de meu [sic] serviço dê todos os índios que lhe forem pedidos".[18] Com isso ficava garantida a finalização do Armazém? Como resposta a esta pergunta, sabemos que em outubro de 1707 o pedido de oitenta índios feito pelo capitão-mor ainda não havia sido satisfeito. Somente em 25 de julho de 1708, foi enviada à metrópole notificação de Matheus Carvalho de Sequeira, acusando o término das obras do Armazém.[19]

Até que as obras fossem concluídas temos um atraso de, pelo menos, quatro anos ou mais, em virtude, sobretudo, da fuga dos índios.

No rio Negro houve roubo e saque dos índios pelos brancos, durante a primeira década do século XVIII. Os "vândalos" portugueses roubaram objetos domésticos do interior das malocas, armas e instrumentos de caça e pesca. Causaram com esta atitude fuga e evasão dos índios para as florestas.[20] De fato, os portugueses com isto não faziam mais que reforçar entre os índios a sua reputação de ladrões e assassinos, pois toda a história do contato luso nesta e em outras áreas de conquista amazônica é repleta de alusões aos ataques portugueses em busca de escravos. Em 1689, o relato do jesuíta Samuel Fritz entre os índios Yurimaguas do rio Negro, na fronteira entre as missões espanholas e portuguesas, corrobora a fama abominável dos portugueses entre os nativos. Ele escreve:

> "Antigamente os Yurimaguas foram muito guerreiros e senhores de quase todo o rio Amazonas, e as mulheres deles (de acordo com notícias que tive) combateram com flechas tão valorosamente como os índios, que para mim parece ter sido o encontro que teve Orellana pelo qual pôs o nome de Amazonas neste grande rio. Porém agora estão muito acovardados e consumidos pelas guerras e cativeiros que tem padecido e padecem dos moradores do Pará".[21]

Este tipo de tratamento, de acordo com o padre João Daniel era motivo de grande parte das fugas. Esta era uma das principais dificuldades encontradas pelos missionários para que eles fossem "descidos", pois os padres sempre encontravam os índios desconfiados quando se tratava de estar face a face com os brancos.

Ainda que proscritas na legislação temos evidências de que havia *estratégias* e *alternativas* criadas pelos índios para efetuar com sucesso a fuga das aldeias catequéticas. Os próprios religiosos se solidarizavam com os índios aldeados, providenciando, eles mesmos, a saída dos índios. Em 1728, Frei Eusébio Xavier de Gouveia, religioso

mercedário, foi despejado de uma aldeia da capitania do Piauí, por ter auxiliado na fuga de alguns índios Genipapus. Pela carta régia que nos informa deste fato, não ficamos sabendo de mais detalhes sobre a fuga destes índios. Não sabemos se foi o padre quem a planejou, ou mesmo as razões que ele teve para dar cobertura à fuga deles. Contudo, a solidariedade manifestada entre o religioso e os Genipapus, pelo fato de tê-los ajudado a ir embora, era ameaça grave à ordem do aldeamento, causa de sua expulsão da aldeia.[22]

3. As diferentes épocas das missões

A seguir esboço uma periodização, se bem que elementar, da presença missionária nas Amazônias. Um primeiro período cobre quase todo o século XVII. Desde o momento inicial da colonização do Pará, rivalizaram os franciscanos com os jesuítas pela preeminência na Corte quanto à questão da conversão dos índios do Maranhão. Segundo João Lúcio de Azevedo, frei Cristóvão de Lisboa, primeiro superior dos franciscanos na região, queixava-se em 1627 ao seu irmão Manuel Serafim de Faria, das "tramas e enredos" arquitetados pelo padre Luís Figueira com a finalidade de obter o "quinhão maior na obra do evangelho, e da maior autoridade entre os nativos".[23] Esta queixa revelava, de modo surpreendente, as disputas por território a evangelizar entre os vários grupos de missionários instalados na conquista do Maranhão. A disputa se prolongará por todo o século XVII, até que a Coroa portuguesa assume atitude impositiva frente aos padres da Companhia de Jesus.

A nova atitude da Coroa face ao trabalho dos missionários se manifesta em dois episódios. Primeiro através da publicação do Regimento das Missões, de 1686. O segundo é o episódio da redistribuição dos territórios missionários na Capitania do Pará.

Em 1686 foi publicado o "Regimento das Missões" com o qual as atividades dos jesuítas nas aldeias foram estritamente controladas pela Coroa. Este documento oficial – o primeiro desta natureza e amplitude sobre as aldeias missionárias na história do Estado do Grão-Pará e Maranhão –, além de procurar a conversão dos nativos, modificou os sistemas de trabalho, seu nomadismo original, seu

agrupamento em núcleos urbanos, a administração da justiça e a circulação dentro e fora do espaço missional, entre outras medidas relativas ao cotidiano das aldeias. Ele significou um primeiro corte oficial à autonomia política dos padres jesuítas no que diz respeito ao repartimento dos índios entre os moradores portugueses das vilas coloniais e o seu tempo de permanência com eles.

Este documento normativo fundamental constitui-se em *cinco grupos* de dispositivos e permanecerá a principal referência legal de orientação da Coroa portuguesa em matéria missional até a publicação do "Diretório dos Índios" em 1757.

O *primeiro grupo* trata do "governo dos índios". Nesta parte fica estabelecido pela Coroa portuguesa que os jesuítas e franciscanos da província de Santo Antônio estarão, a partir daí, à frente do governo espiritual e temporal dos índios (§ 1) e que os padres procuradores dos índios estabelecerão residência em São Luís e Belém pelo fato de que aí se encontra a sede administrativa da conquista portuguesa (§§ 2 e 3).[24]

O *segundo grupo* refere-se à vida e organização das aldeias missionárias para redução dos índios. Lê-se nesta parte que aos brancos e aos mamelucos será interdita a moradia nas aldeias de redução (§ 4); que não será permitida a saída de índios do espaço das aldeias de redução a não ser sob licença dos missionários (§ 5); que haverá penas para casamentos e adultérios com os índios e/ou as índias das reduções missionárias induzidos ou cometidos por moradores europeus com o fim de obter a escravização e o serviço dos nativos (§§ 6 e 7).[25]

O *terceiro grupo* diz respeito ao povoamento das aldeias missionárias. Recomenda aos missionários o aumento da população das reduções de "repartição" para suprir as demandas defensivas e econômicas do Estado do Maranhão e Grão-Pará com o trabalho dos índios reduzidos (§ 8); sublinha o tamanho ideal das aldeias e o reagrupamento das menores (§ 22).[26]

O *quarto grupo* aplica-se ao comércio, repartição e salários dos índios. Nestes aspectos, o documento ordena os critérios de pagamento dos salários dos índios reduzidos e os preços a serem pagos no comércio exterior e interior das reduções missionárias (§§ 10 e 11); institui a criação dos "livros de matrículas" para o registro dos índios aptos ao trabalho nas idades entre os 13 e os 50 anos (§§ 12 e 13); regula o tempo de serviço prestado aos moradores europeus fora das

aldeias de redução (§ 14); concede paridade do tempo de serviço dos índios entre as aldeias de redução e os moradores das vilas e cidades da conquista do Maranhão e Grão-Pará (§ 15); designa aldeias de redução cujos índios deverão ficar sob o exclusivo serviço dos colégios e residências dos padres da Companhia de Jesus da cidade de São Luís do Maranhão e de Belém do Pará (§§ 16 a 20); dispõe sobre os critérios de repartição e pagamento dos salários das índias "farinheiras" e "amas-de-leite" (§ 21).[27]

No *quinto e último grupo*, o documento indica os mecanismos do "descimento" de índios dos sertões para as aldeias de redução.[28] Ordena a permanência dos índios com pouco tempo de conversão por dois anos nas aldeias; autoriza a criação de aldeias missionárias no meio dos sertões, distante dos centros, "nas mesmas terras onde vivem" os índios convertidos (§23); aconselha a obediência dos Governadores ao "pacto"[29] de respeito firmado entre missionários e índios convertidos, assim como o apoio e auxílio na criação e manutenção das aldeias de redução missionárias (§24).[30]

O segundo episódio – a divisão por distritos de atuação para cada ordem religiosa atuante no Estado do Grão-Pará e Maranhão – data de 1693. Neste ano, o rei de Portugal D. Pedro II, através de um Alvará, traçou o perfil da geografia missionária na bacia do Amazonas incumbindo aos jesuítas a catequese de toda a margem direita (sul) do Amazonas, e sem limites para o interior da floresta. Dizia o Alvará de repartição geográfica das aldeias que todo esse território ficava sob a responsabilidade dos jesuítas "por ser a parte principal de maiores conseqüências do Estado com a razão de serem os mais antigos nele"; a margem esquerda (norte) ficou sob a responsabilidade de outras ordens: Mercedários, Capuchinhos da Piedade, Capuchinhos de Santo Antônio do Brasil (após 1657), Capuchinhos da Conceição do Brasil (após 1675). A confluência dos rios Solimões, Negro e Madeira foi delegada aos Carmelitas, que lá chegaram em 1695.[31]

Esta repartição das aldeias entre as Ordens religiosas obedecia a um jogo de poderes e influências na Corte portuguesa do século XVII, dentro da qual os jesuítas eram figuras centrais. Apesar da decisão de D. Pedro II, estas disputas se prolongaram por toda a primeira metade do século XVIII, entre as quatro principais ordens religiosas que missionavam na região. As disputas com os jesuítas finalmente

concluíram em meados do século XVIII, quando o Marquês de Pombal secularizou a administração das aldeias indígenas, com a reforma introduzida pelo "Diretório das Povoações dos Índios do Pará e Maranhão", de 1757 e expulsou os padres do território português em 1759.[32]

Não eram disputas apenas entre ordens religiosas. Eram confrontos entre elas e os colonos. Lançavam-se impropérios recíprocos, chamando-se entre si de "cobiçosos" e "gananciosos", além de sabotarem-se constantemente a repartição dos trabalhadores indígenas.

4. A lei sob a ótica indígena

A crítica historiográfica sobre a legislação indigenista portuguesa tem buscado interpretar e compreender as nuances do tratamento dado pela Coroa aos nativos. Tema recorrente na historiografia do início do século, influenciada por uma visão institucional da colonização, na qual os "índios" são permanentemente representados como objeto de disputa, a luta pelo controle dos índios é narrada de maneira a não manifestar qualquer interferência dos índios sobre as decisões tomadas a seu respeito.

Contrapondo-se, em estudo recente, a este tipo de visão da situação do índio no período colonial e apresentando as sociedades indígenas como sujeitos históricos do processo de colonização no Brasil, Beatriz Perrone-Moisés pesquisou e reuniu as leis sobre a condição do índio brasileiro no mesmo período, retomando as estratégias legais elaboradas pelos portugueses a respeito da escravização e da liberdade.

Robert Southey em 1810, João Francisco Lisboa em 1852, Perdigão Malheiro em 1866, Varnhagen em 1867 e Rodrigo Otávio no século XX, contextualizaram o problema associando-o a um quadro de acusações mútuas entre os padres e os moradores da colônia, no qual circunstancialmente vencia aquele que possuísse maior influência junto à Corte Metropolitana.[33]

O argumento que solucionava o impasse, de acordo com estes historiadores, era o de que: às desavenças puramente interesseiras entre

padres e colonos, sobrepunha-se a força da *racionalidade econômica* – a última palavra pertencia à *razão de Estado*.[34] Fixava-se dessa maneira, nas obras desses historiadores, a imagem "pendular" das leis de índios na Colônia, ora libertando-os, ora mantendo-os sob cativeiro.[35] Qual então a saída para este "círculo vicioso"?

Uma primeira proposta de Perrone-Moisés é "aprofundar o conhecimento de situações históricas definidas, em que um conjunto de idéias específicas molda atuações políticas em favor de determinados interesses, principalmente econômicos". Mas, sobretudo é importante distinguir as diferentes maneiras de tratamento dispensado aos índios, que são preocupação contínua da legislação colonial. Neste sentido, o inventário destas diferenças de tratamento só pode ser encontrado no estudo do cotidiano das aldeias onde se encontravam os índios colonizados.

5. A guerra indígena e a conquista militar

Alguns temas se impõem ao estudo da história colonial das Amazônias: as conquistas militares e as guerras indígenas, a colonização do espaço geográfico. Tentaremos então esboçá-los a seguir. Observamos, no entanto, que a consideração destes temas requer uma sincronização e uma compreensão dos entrecruzamentos entre eles e as periodizações que os constituem.

Como vimos antes, havia duas formas básicas de resposta à dominação portuguesa: "a aceitação do sistema ou a resistência". Por isso, não era possível tratar a todos os índios da mesma maneira. Caberia a cada situação específica de contato, uma atuação política específica correspondente, tanto do ponto de vista dos portugueses, como do pondo de vista indígena.

Outra possibilidade é a necessidade de se introduzir nessa análise as pressões exercidas pelas *sociedades indígenas* no processo de elaboração das leis da Colônia, pois reconhecendo as populações indígenas em suas diversidades culturais e étnicas, como sujeitos sociais politicamente ativos nas relações de contato com os brancos, e não apenas como "vítimas" das ações *aculturativas* e *destruidoras* da colonização, Perrone-Moisés insere uma chave nova de leitura do

processo de produção e modificação da legislação indigenista na Colônia.

O tema da *guerra indígena*, por exemplo, a partir daí toma nova feição. Não seria mais a ação guerreira dos índios legalmente *desprovida de legitimidade* – como é recorrente na análise da historiografia tradicional e tal como está expresso na lei portuguesa. Importa agora a consideração da guerra nos termos propriamente étnicos e culturais indígenas.[36]

Assim, as guerras dos portugueses – e conseqüente escravização – e suas alianças – e conseqüente aldeamento e catequese – com os índios, expressavam situações políticas de contato diferentes para as quais a legislação aplicava princípios também diferentes: *benevolência* (concessão de títulos, presentes) para os índios "mansos" aliados; *guerra* para os índios "bárbaros" e "selvagens".[37] Estas atitudes variavam de matiz, como variavam as situações políticas ao longo da história dos contatos entre brancos e índios. Variavam também os "interesses estratégicos" dos *colonizadores* e também dos *índios*.[38]

Porém, não devemos pensar com *maniqueísmo*, acreditando que estas posições eram definitivas a partir do momento em que se classificavam de maneira polarizada os índios como "bons" e "maus". A história mostrou que em dado momento uma etnia era taxada como "aguerrida" e "irascível", sendo, no momento seguinte, considerada "pacífica" e "aliada", ou vice-versa.

Em diversos momentos da colonização, a necessidade de escravos fez com que muitas etnias fossem acusadas *injustamente* de bárbaras e selvagens, sendo passíveis de guerra *justa*. Bem no princípio da colonização, no século XVI, os nativos brasileiros da costa atlântica povoaram o imaginário do europeu, nos discursos dos colonizadores, de forma bastante positiva. Logo isso mudou.

Marta Rosa Amoroso demonstrou que os índios Mura, habitantes originários do Rio Madeira, foram apresentados repetitivamente nos documentos do século XVIII, produzidos pelos conquistadores portugueses, como "irascível, inimigo dos brancos e dos outros índios", tornando-os alvos da guerra justa, "liberando assim a região do rio Madeira para a extração do cacau".[39] Esta mudança está relacionada com as tensões do cotidiano do contato interétnico na Colônia, sendo parte indissociável dele.

As autoridades coloniais também se valeram das atribuições "ferozes", "bárbaras" e "selvagens" dos nativos amazônicos para imputar-lhes a escravização através da guerra justa. Entre os anos de 1723 e 1727, sabemos do índio Ajuricaba que conseguiu formar uma "federação" de aldeias Manao, juntamente com os Mayapenas do Baixo Rio Negro, dizendo-se "governador daqueles povos".[40] A ação de Ajuricaba tinha como objetivo impedir a penetração portuguesa no Rio Negro e seus afluentes. Através do Regimento da Tropa de Guerra e Resgates do Rio Negro, de 1725, tendo como Cabo João Paes do Amaral acompanhado pelo missionário padre José de Souza conhecemos com detalhamento as estratégias do Governador João Maya da Gama para derrotar Ajuricaba e os índios que o acompanhavam na formação de emboscadas para os portugueses nas cachoeiras daquele rio.[41] O fato que desencadeou a guerra justa contra os Manao e Mayapena, de acordo com estes homens, foi o assassinato do principal Carunamá, "fiel vassalo de Sua Majestade e amigo dos portugueses", sendo "morto aleivosamente pelos principais Jarau (Darau?), Beijári, e Jariapú", todos da nação Manao. Estes principais teriam agido sob "a indução de Ajuricaba, filho de Genevari", este último também grande *tuxáua* Manao. Outras fontes dizem que Ajuricaba realizava comércio com os holandeses das Guianas (atual Suriname), causando estorvo à soberania política portuguesa nas fronteiras quando empunhava em seu barco a bandeira holandesa através do rio Negro.[42]

O envio de tropas de guerras e resgates para o Rio Negro, junto à derrota de Ajuricaba e de todos que o seguiam, cumpria a tarefa de bloquear o contato holandês com os índios dessa área, como também abria uma área de reserva de mão-de-obra escrava indígena localizada nos vales dos rios Solimões e Japurá e, ao norte, os rios Negro e Branco, necessária para suprir a falta de índios para trabalhar nas áreas próximas de Belém, que apresentavam crescente esgotamento de seu contingente de trabalhadores, em razão das grandes baixas sofridas com a epidemia de varíola na década de 20 de século XVIII.

Portanto, a crítica da visão etnocêntrica presente na legislação é sugerida como pressuposto importante no reconhecimento do valor intrínseco das sociedades indígenas que são objeto da mesma legislação. Mas a normatização do tratamento dado às sociedades indígenas através

da legislação, não foi o único recurso utilizado pelo colonizador para conquistar o espaço amazônico.

6. Rio Babel: uma política de linguagem

Prever as fugas era, muitas vezes, impossível, porque as línguas indígenas, desconhecidas dos padres e espaço privilegiado de conservação da identidade étnica, uniam aqueles índios nas tradições de gerações passadas, retomadas novamente de geração em geração pela oralidade. E muitas vezes estas línguas não eram conhecidas dos missionários.[43]

Esta dificuldade já era notada pelo padre Antônio Vieira, que no seu *Sermão do Espírito Santo*, pregado em São Luís no ano de 1657, aos jesuítas que seguiam para o Rio Amazonas, classificava as missões do Maranhão e do Amazonas, dentre todas no mundo, a mais "dificultosíssima", julgando que os padres deviam pregar "a gentes de tantas, tão diversas e tão incógnitas línguas".[44] Chamou o Amazonas de "Rio Babel".[45] Uma das complicações para os jesuítas – assim como os padres das outras ordens – estava em que eles sentiam grande aversão "de aprender essas línguas com estudo e com trabalho [...], e que só um grande amor de Deus a pode vencer".[46] E então pergunta: "Que será aprender o nheengaiba, o juruuna, o tapajó, o teremembé, o mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror?".[47]

Comunicando-se entre si, com línguas difíceis de compreender para os missionários e colonos, mantinham uma sociabilidade fechada à participação dos padres, uma zona de "reserva" acessível somente aos índios e que consolidava a posição dos que eram conhecedores e iniciados nas tramas das culturas locais. Por meio do padre João Daniel ficamos conhecendo uma série de situações, alegadas por ele, impeditivas do trabalho missionário de "conversão":

> "porque têm os índios selvagens ordinariamente *comunicação* com os índios mansos das aldeias; por eles saberem tudo o que passa, e como os obrigam a servir aos brancos, remar canoas, e andarem uma

> roda viva; sabendo isto não querem descer dos matos, não acreditam nas práticas dos missionários, e dizem, que os querem enganar para também os obrigarem ao serviço dos brancos como aos mais; *confirmam-nos* os índios mansos na sua suspeita".[48]

Daí o esforço redobrado dos padres em conhecer e codificar em forma de gramáticas as línguas nativas. A *língua geral* foi o resultado visível da "política de linguagem" levada a cabo pelo voluntarismo inaciano, ajustada à teologia ativista e pragmática apoiada pela Contra-Reforma Católica. Lembremos que alguns anos antes temos os antecedentes mexicano com o náhuatl e nos Andes o quéchua, para os quais foram elaboradas gramáticas, vocabulários e línguas gerais.

Nos contatos iniciais dos missionários com os índios assumiam papel de destaque os *intérpretes* das línguas indígenas. Mediadores culturais por excelência não traduziam apenas palavras, mas os diversos aspectos das culturas nativas.[49] Por essa razão, na maioria dos casos, assumiam posições de prestígio diante dos índios e diante dos padres. Mas também tinham posturas ambíguas. Mais uma vez temos o exemplo citado pelo Padre João Daniel, que afirmou:

> "muitas vezes sucede que, os mesmos línguas, que levam os missionários, e em quem se fiam para por seu meio praticar os selvagens, se viram por parte deles, e os persuadem [aos outros índios] a que não desçam dos seus matos para as missões, porque nelas os obrigarão a servir aos brancos".[50]

Porém, a maior de todas as dificuldades estava no fato de que os índios que *deveriam* receber a evangelização jesuítica eram "inconstantes", ou seja, segundo o padre Vieira, eles não mereciam credibilidade quando diziam ter aceitado a fé cristã, pois era virar as costas o missionário e logo os índios se entregavam novamente aos antigos hábitos e crenças.[51]

A barreira lingüística não constituía um obstáculo isolado, estava ligada a outras barreiras: maneiras de pensar e modalidades de organização social. Claro está, neste contexto, que a dinâmica das sociedades indígenas era diversa daquela pregada e desejada como modelo pelos padres. Havia toda uma série de códigos culturais e sociais a serem transformados, antes que os índios se tornassem "perfeitos cristãos e leais vassalos" do rei de Portugal.

7. Captura e comércio da mercadoria humana

Como vimos, a formação de uma "política indigenista" na região amazônica na segunda metade do século XVII, teve por base fundamentalmente a ação das ordens religiosas missionárias (franciscanos e jesuítas).[52]

A legislação indigenista do século XVII distinguia duas categorias de índios. De um lado, sociedades indígenas que colaboravam com os portugueses, sendo reconhecidas como vassalos do Rei de Portugal; de outro, aquelas consideradas arredias e que resistiam ao contato e integração à sociedade colonial. Essa distinção, segundo Beatriz Perrone-Moisés, era expressa por um critério de classificação semântico. Primeiro, o "gentio" ou "bárbaro" era o inimigo. Depois, o "'índio', (...) aquele em que o projeto colonial parece realizado: aldeado, convertido e aliado, é aquele que é chamado a lutar contra o gentio, a realizar trabalhos para a Coroa, aquele que é repartido entre os moradores, reclamado de volta pelos missionários".[53]

A regulamentação das guerras justas de 1653 é um bom exemplo de como *deveriam* funcionar os empreendimentos portugueses nas Amazônias do período colonial quanto ao aliciamento de escravos. O procedimento incluía, *basicamente*, quatro princípios: primeiro, deveria ser considerado escravo legítimo aquele "gentio ou vassalo" que *impedisse a pregação do evangelho* e ameaçasse as vidas e os bens dos vassalos reais; depois, aquele que *roubasse* ou *pirateasse* por mar e por terra impedindo o fluxo do comércio; além disso, os que *não pagassem os tributos* devidos à coroa ou *se negassem a ir às campanhas militares* quando convocados; e finalmente, os que praticassem o *canibalismo*. Assim, os motivos eram múltiplos: religiosos, comerciais, fiscais, culturais, como

se a coroa desejasse multiplicar as razões que justificassem a escravidão dos índios. Em 1653, estes eram os motivos para a declaração de *guerra justa*, constantes na provisão real que regulamentava a escravidão ou a liberdade dos índios.[54]

Todos estes princípios continuaram justificando a escravização nas Amazônias durante o restante do século XVII, XVIII, até o XIX. Em princípios do século XVIII, porém, houve uma modificação deste *campo semântico*, alterando posições dentro da política missionária e colonial frente aos povos indígenas contatados: "índio" e "gentio" designam, simultaneamente, o conjunto de inimigos e autores de hostilidades e, por outro lado, os aliados.[55] O processo de colonização avançou, tornando-se "imprecisos os contornos, e móveis as fronteiras semânticas".[56]

As *tropas de resgates* eram formadas em geral, pelo cabo, pelo missionário, pelos soldados e índios trabalhadores. Era o cabo a principal autoridade da expedição. Porém, só ao missionário era dado o poder de emitir parecer sobre a *legitimidade* da escravidão do índio capturado. Os instrumentos legais de que mais a administração colonial lançava mão para normatizar a captura de escravos índios eram os "Regimentos de tropas de resgates". Estes documentos faziam respeitar o governo colonial no interior do imenso território coberto pela floresta. Eram, sobretudo, meios de "controlar os negócios dos moradores que geralmente corriam à revelia do Estado".[57] Eram escritos à maneira de fórmulas que mudavam pouco. Assim, os cabos de tropas de resgates munidos destes Regimentos possuíam poderes para inquirir judicialmente os delinqüentes de qualquer natureza, como também podiam estabelecer penas para crimes "leves". Através do Regimento, os cabos de tropas possuíam licença para arregimentar índios nos aldeamentos missionários ou mesmo "tirá-los à força". Deviam, sobretudo, zelar pelo bom comportamento da tropa, evitando que os soldados fizessem resgates não permitidos pelo missionário que os acompanhava.

O período pombalino é um divisor de águas no que se refere a esta normatização jurídica da escravidão indígena. Tratou-se de conter os abusos, e, pela primeira vez, instaurar mais seriamente um conjunto de medidas proibitivas da exploração desordenada do serviço dos índios nas vilas, povoados e fazendas do Pará. Vinha à luz uma

iniciativa sistemática de regulamentação do trabalho indígena e a transformação dos índios antes escravizados em dignos súditos do rei de Portugal.

Portanto, em 1755 a Coroa portuguesa declarava em Alvará, a proibição da escravização de índios, restituindo a liberdade aos cativos, e dando a eles pleno domínio de seus bens e terras. Em seu preâmbulo o Alvará trazia breve avaliação da situação dos índios até aquele momento, na qual D. José I indagava ao seu Conselho Real a causa da redução de "muitos milhões de índios" ao estado de miséria em que se encontravam. Indagava-se também sobre o insucesso da propaganda estimulada pela Coroa para atrair os nativos dos sertões. Procurava saber as atitudes mais eficazes para fazer com que eles saíssem dos matos e viessem "buscar nas povoações pelo meio das felicidades temporais o maior fim da bem-aventurança eterna, unindo-se ao grêmio da Santa Madre Igreja".[58] Concluía D. José I, que a razão deste insucesso e produção de "tão perniciosos efeitos" se devia, basicamente, à falta de observância rigorosa do direito de liberdade declarada pelas leis promulgadas por seus antecessores em 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647 e 1655.[59]

No entanto, as medidas legais de 1755 apenas antecederam as grandes modificações que se seguiriam nessa matéria com o *Diretório de Índios* de 1757. O Diretório secularizava definitivamente a administração das aldeias e inseria na política iluminista de Pombal a problemática do trabalho indígena. Esta política de liberação da mão de obra índia do poder da escravidão, a preservação dos seus direitos sobre os bens e as terras, a insistência na utilização da língua portuguesa como forma corrente de comunicação no Grão-Pará, o incentivo ao casamento interétnico, todas estas medidas traduzem claramente intenção da coroa portuguesa em transformar os índios aldeados num "*campesinato indígena*".

Claramente atrelado a estes novos parâmetros, o *Diretório de Índios*, de 1757, perfaz o caminho que leva a uma política agrícola para o norte do Brasil colônia, com o incremento da produção e do povoamento. As normas dispostas pela Metrópole sobre as formas *legítimas* de escravização de índios funcionaram muito pouco na prática. Não podemos levar em consideração a aplicação à risca dos vários Regimentos ordenados aos Cabos de tropas de resgates durante as

empresas de capturas de escravos. Na maioria dos casos, as fraudes atingiam grandes proporções e mesmo os administradores coloniais, apesar das proibições metropolitanas, participavam ativamente do comércio de escravos índios.

Alguns documentos oficiais como o "Auto de Devassa Geral dos Cativeiros Injustos dos Índios e mais excessos contra as ordens de Sua Majestade, do Estado do Maranhão", de 1722 e o "Livro das Canoas" de 1739-1755, contendo registros de escravos capturados nos rios Negro e Japurá, comprovam o grande número de expedições clandestinas realizadas neste período.[60] Comprovam-no também a pressão exercida por D. João V sobre o ouvidor do Estado para que tomasse providências quanto às tropas de resgates que partiam de Belém sem a devida licença das autoridades, como previa a Carta Régia de 1688.[61] No entanto, para compreender o desenvolvimento da prática da escravidão no Grão-Pará colonial, não basta observar apenas a legislação. Seguimos retomando outras "circunstâncias" locais para sairmos de uma avaliação parcial desta prática.

8. A circulação da mercadoria humana

Várias regiões da bacia do Amazonas foram "reservas" de mão de obra visitadas pelos Cabos das tropas de resgates durante este período. O comércio de escravos, principalmente a partir de 1685, com o estabelecimento dos Mercedários, sob a direção de Frei Theodósio da Veiga, floresceu na região do lago Saracá, entre os rios Urubú e Jamundá (Nhamundá), à margem esquerda do rio Amazonas.[62] Viviam ali e foram "resgatados", como se dizia, os *Aroakí*, os *Guanavena*, os *Caboquena*, os *Comaní*, os *Anibá*, os *Boanarí*, os *Jamundá*, os *Pariquy* entre outros grupos.[63]

No noroeste do vale amazônico, David Sweet encontrou evidências sobre o envio de dezoito Tropas de Resgates, entre 1697 e 1749.[64] Estas tropas tinham como foco os rios Negro, Branco, Solimões e Japurá, alistando dezenas de milhares de escravos. Nesse espaço de tempo, estas foram as regiões mais atingidas, em todas as Amazônias, pelas investidas "oficiais" e "não oficiais" de *preação* de

índios para trabalharem como mão de obra escrava nas vilas e fortificações militares do Pará.

A crise da força de trabalho era um fato permanente durante toda a primeira metade do século XVIII nas vilas coloniais do Pará. A morte grassava entre os nativos trazidos da floresta para trabalhar.[65] O processo de escravização se intensificou a partir de 1720 no Rio Negro. Lá viviam os *Manao*, os *Mayapena*, os *Caburicena*, os *Urumanaue*, os *Uaranacoacena*, os *Carahiahy*, os *Baré*, os *Pasé*, os *Makú* e grande número de outras etnias, muitas delas extintas hoje.[66] Até 1750, o padre João Daniel falava terem "saído, só do Rio Negro perto de três milhões de índios escravos, como consta dos resistos [sic]".[67]

Não eram apenas no Rio Negro que os moradores das vilas coloniais iam buscar as "peças" para o trabalho nas lavouras, na pesca e noutras atividades cotidianas.[68] As regiões do Rio Solimões e do Rio Branco foram também grandes focos de interesse durante as décadas de 1730 e 1740, para os traficantes de escravos e para a política colonial de arregimentação de trabalhadores índios.

Estas duas áreas sofreram intensas investidas das tropas de resgates, esvaziando os contingentes populacionais de índios *Caribes*, *Sapará*, *Wapixana* e *Macuxi*, habitantes das suas margens.

9. Impactos demográficos da escravidão indígena

A demografia da escravidão indígena no vale do amazonas ainda está para ser estudada. Porém, temos algumas inferências que nos possibilitam perceber a *dimensão aproximada* do que significou, em termos quantitativos, o sistema de trabalho forçado em regime de escravidão para os índios do Grão-Pará nas cinco primeiras décadas do século XVIII, ou seja, antes do período ilustrado.

A vida era luta inexorável contra a morte para estes índios cativos nas expedições de aprisionamento. A morte era a única certeza durante a viagem, devido à precariedade dos transportes. A capacidade cúbica numa canoa de índios apresados era absolutamente insuportável durante o percurso até Belém. Viajavam todos empilhados uns sobre os outros.[69]

Uma epidemia de varíola (bexigas) em 1724-25, matou em torno de mil índios no Maranhão e 2.000 em Belém, segundo o governador João Maia da Gama.[70] A mortalidade deixou a força produtiva da colônia seriamente comprometida pela devastação da força de trabalho. Intensificou-se, a partir daí, o número de Tropas de resgates no restante da década de 1720.[71]

Dauril Alden afirmou que epidemias de gripe, varíola e sarampo eram constantes no Pará colonial, exaurindo os trabalhadores e aumentando a demanda de escravos a todo o momento.[72]

Em 1743, uma epidemia de sarampo atacou Belém e as redondezas. Espalhou-se pelo interior e perdurou até 1750. Foram 18.377 mortos na Capital, fazendas e aldeamentos circunvizinhos, pelas cifras oficiais, que não incluem as outras fazendas do Pará, as vilas de Vigia, Caeté (Bragança) e Cametá, além das pessoas espalhadas pelo interior, fora dos núcleos urbanos, e a grande maioria dos índios não aldeados. Seguindo João Lúcio de Azevedo, a soma total poderia ser avaliada em 40.000 mortos.[73]

As Tropas de resgates, combinadas às epidemias, chegaram ao ano de 1747 produzindo uma catástrofe demográfica sem precedentes entre os índios dos rios Negro, Branco e Japurá. Ao mesmo tempo, houve uma dispersão dos grupos que fugiram ao contato com os brancos neste período, que esvaziou algumas áreas e ocupou outras. Isso criou longos trajetos migratórios e de circulação dentro e fora das Amazônias, cujo estudo mais completo ainda está para ser realizado.[74]

10. Fontes de informação sobre a história indígena nas Amazônias

Uma idéia dominante entre antropólogos e historiadores do início do século XX, era de que as sociedades indígenas das baixas terras da América do Sul eram sociedades sem história, ou seja, não haviam deixado registros escritos do seu passado e de sua evolução. A falta destes registros escritos impossibilitava ao historiador a observação dos processos de mudança e transformação pelos quais passaram estas sociedades. Hoje a constatação é de que existem Arquivos que possibilitam a observação deste passado indígena.

O antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará teve sua administração ligada diretamente a Portugal a partir da carta régia de 13 de julho de 1621. Nesta data, o Estado incluía as vilas e capitanias de Itapecurú, Icatú, Ucary[75], Tapuytapéra, Caeté[76], Vigia, Belém, Joanes, Cametá, Gurupá[77] e Cabo do Norte.[78] Antes disso, era subordinado ao Governo Geral do Estado do Brasil, sediado na Bahia, que centralizava todo o dispositivo burocrático da Colônia desde 1548. Como conseqüência da divisão, a correspondência oficial referente às Amazônias ficou adstrita aos arquivos das Províncias (depois Estados) que compunham o Grão-Pará e Maranhão.[79]

Dessa maneira, as fontes primárias para a história da escravidão das sociedades indígenas nas Amazônias nos séculos XVII e XVIII estão dispersas e conservadas em acervos dos Arquivos e Bibliotecas Públicas dos Estados do Pará, Amazonas, Maranhão e Ceará. Estes arquivos possuem microfilmes e cópias manuscritas de documentos encadernados, organizados em códices com tratamento cronológico, entre cujas espécies documentais podemos contar: alvarás, cartas régias, decisões e correspondências enviadas aos governadores e expedidas pelos mesmos, mapas cartográficos, livros da *Junta de Missões*, mapas de população e uma série de outros documentos em volumosa quantidade.

Os arquivos possuem coleções de documentos organizadas ou em processo de organização. Estas coleções foram parcialmente desfalcadas e extraviadas por furtos ou encontram-se danificadas pela ação do clima, de insetos ou de roubos. Alguns programas de restauração e recuperação dos documentos coloniais foram iniciados nestas instituições e encontram-se em lento processo de execução em razão da falta de financiamento e pessoal especializado.

O pesquisador pode ser auxiliado com instrumentos de pesquisa publicados pelos Arquivos que abrigam os acervos coloniais. Alguns destes instrumentos datam do início do século: são listagens e inventários documentais com sistematização precária e generalizante. Contudo, existem iniciativas de informatização destes acervos. A mais recente destas iniciativas é o “Projeto Resgate”. O *Projeto Resgate de Documentação Histórica Barão do Rio Branco* foi criado institucionalmente, em 1995, por meio de protocolo assinado entre as autoridades portuguesas e brasileiras no âmbito da Comissão Bilateral Luso-Brasileira de Salvaguarda e Divulgação do Patrimônio Documental

(COLUSO). Aproximadamente 340.000 documentos (perto de três milhões de páginas manuscritas) relativos a 18 capitanias da América portuguesa depositados no renomado *Arquivo Histórico Ultramarino* de Lisboa – o maior acervo de documentação colonial brasileira no exterior – foram descritos, classificados, microfilmados e digitalizados. Estão listados os documentos do Pará e Amapá no *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*.[80]

No Rio de Janeiro, a *Biblioteca Nacional* contém seções de documentos manuscritos que guardam valiosas informações sobre a história da colonização das Amazônias e da escravização das sociedades indígenas em particular. As coleções "Schüller" e "Arthur Ramos" contêm cópias manuscritas de documentos de arquivos europeus e latino-americanos. Estas coleções enfocam, sobretudo, o processo de descobrimento da região amazônica e do rio Orenoco. Possuem abundante material sobre conflitos armados, tráficos de escravos indígenas e atuação de missionários na região. Há um "Inventário de Documentos Consultados" por Rodolfo Schüller no Arquivo General de Índias e para a coleção de Ramos há um fichário temático. As coleções estão parcialmente microfilmadas, facilitando o acesso ao pesquisador.[81]

As fontes impressas também são de muito valor para o estudo da história da escravidão indígena nas Amazônias dos séculos XVII e XVIII. Foram citados ao longo deste artigo os padres Samuel Fritz e Bettendorff, ambos jesuítas. Apesar de estarem em lados diferentes das fronteiras e, basicamente, interessados em fazer a crônica da ação missionária da Companhia de Jesus, apresentam farta notícia dos grupos indígenas contatados e "descidos" para as missões que podem ser utilizadas pelo pesquisador com bastante proveito. Acrescentem-se a elas as crônicas dos padres J. de Souza Ferreira e João Daniel, escritas entre o fim do século XVII e meados do século seguinte, que incluem detalhados registros de práticas guerreiras dos índios Mura, catequese indígena e outras informações sobre o aproveitamento da mão de obra indígena para a melhoria da produção agrícola do Estado. Além destas crônicas, há também as Cartas e Sermões do Padre António Vieira, publicadas desde o século XVIII, úteis para a pesquisa. As cartas do Padre Antônio Vieira e seus sermões pregados no Grão-Pará e

Maranhão são documentos de valor significativo para a percepção das formas assumidas historicamente pela sua "política de linguagem". São também preciosos os vocabulários e gramáticas em línguas indígenas escritos por missionários de várias ordens religiosas durante os séculos XVII e XVIII, entre os quais o *Compêndio de Doutrina cristã na lingoa portuguesa e brasílica*, do padre Bettendorff e o *Caderno de Doutrina pella Lingoa dos Manaos*, de autor desconhecido.

Ademais destes documentos de origem missionária, estão disponíveis os Diários de Viagem como o do padre José Monteiro de Noronha (1768) e do capitão Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (1774-1775), nos quais surgem detalhadas as descrições de vilas, lugares, povoações e freguesias do Bispado do Pará.

Entre as notícias mais valiosas, estas fontes oferecem a localização, população estimada. São oferecidas evidências sobre as guerras intertribais e interétnicas, a organização social de alguns grupos e formas de contatos entre grupos de nativos e europeus. Possibilitam ao pesquisador traçar esboços das migrações de grupos indígenas, rotas de comércio e caminhos trilhados por toda a região amazônica até as fronteiras com as Guianas.

Em alguns volumes dos *Anais da Biblioteca Nacional* foram publicados documentos relativos ao Grão-Pará e Maranhão. São correspondências oficiais entre autoridades coloniais e metropolitanas, que dizem respeito ao cotidiano da escravidão indígena e às políticas indigenistas direcionadas para as Amazônias.

O que ficou evidente através de pesquisas em arquivos brasileiros e europeus foi a existência de farta documentação inexplorada – e em grande parte ainda inédita – sobre a história dos índios das Amazônias. Trata-se de uma parte significativa da história do Brasil que aguarda um trabalho sistemático de pesquisa e divulgação.

11. Considerações finais

Este artigo teve a pretensão de abordar apenas algumas problemáticas sobre a escravização de grupos indígenas nas Amazônias dos séculos XVII e XVIII, discutindo hipóteses e algumas perspectivas novas das pesquisas históricas recentes sobre essa temática. O

desaparecimento de muitos grupos indígenas, incluindo alguns daqueles citados neste artigo, é aspecto da formação da sociedade amazônica que ainda espera por maiores esclarecimentos e investigações futuras.

Devemos indagar sobre as formas pelas quais os diferentes povos indígenas das Amazônias conceituam o seu passado, reconstruir a dinâmica histórica dessas sociedades, procurar compreender o funcionamento das suas estruturas internas, avaliando os seus processos históricos de contatos. Devemos inquirir sobre as mudanças que estes contatos representaram tanto para os europeus, quanto para os grupos nativos.

Além disso, o conceito de "Amazônia" contém em si a idéia de unidade. Nada mais falso, porém, do que esta idéia quando descobrimos as diferentes realidades amazônicas, tal como se formaram durante os últimos quatrocentos anos. Descobrimos no estudo histórico desta região um alto grau de separações e fragmentações, provenientes daquilo que poderíamos considerar a sua característica estrutural emblemática: a guerra e a competição entre sociedades e organizações político-territoriais diferentes. Bem longe de uma pretensa unidade política ou territorial.

Eis, portanto, algumas das formulações que indicam caminhos trilhados atualmente por historiadores e antropólogos interessados em devolver às sociedades indígenas das Amazônias o seu conteúdo *auto-definidor*, na medida em que buscam traçar os perfis históricos destas sociedades. Essa atitude, que não era possível até bem pouco tempo, traz consigo muitos obstáculos e problemas de ordem teórico-metodológica, que somente a pesquisa e um compromisso persistente com a história destas sociedades poderão contribuir para superar.

Artigo recebido em agosto de 2008
Aprovado em novembro de 2008

NOTAS

[1] Cf. MEGGERS, Betty J. *Amazonia*: Man and Culture in a counterfeit paradise. Chicago: Aldine-Atherton, 1971 (em port. *Amazônia*: ilusão de um paraíso. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977); IDEM, "Environmental Limitation on the Development of Culture". In: *American Anthropologist*, vol. 56 (1954), nº 5, part 1, pp. 801-824.
[2] Cf. ROOSEVELT, Anna C. "Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia". In: NEVES, Walter A. (org.). *Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991, p. 113.
[3] *Ibidem*, p. 119.
[4] ROOSEVELT. "Chiefdoms in the Amazon and Orinoco". In: DRENNAN, Robert & URIBE, Carlos (orgs.). *Chiefdoms in the Americas*. Nova York: University Press of America, 1987; EARLE, T. "The Evolution of Chiefdoms". *Current Anthropology*, nº 30 (1989), pp. 84-88; ROOSEVELT. "The Rise and Fall of the Amazonian Chiefdoms". *L'Homme*, vol. 33, nºs 126-128 (1993), pp. 255-83; ROOSEVELT. (org.). *Amazonian indians*: from prehistory to the present: anthropological perspectives. Tucson: University of Arizona Press, 1994; CARNEIRO, Robert. L., "The History of Ecological Interpretations of Amazonia: Does Roosevelt Have It Right?". In: SPONSEL, Leslie E. (org.). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia,* Tucson: University of Arizona Press, 1995, pp. 45-70; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Reviews in Anthropology*, 25 (1996), pp. 179-200.
[5] ROOSEVELT. "Arqueologia Amazônica". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p 71.
[6] ROOSEVELT. *Amazonian Indians*, p. 7.
[7] GUZMÁN, Décio de Alencar. "A Primeira Urbanização: Mamelucos, Índios e Europeus nas Cidades Pombalinas da Amazônia, 1751-1757". *Revista de Cultura do Pará*, Belém, vol. 18, nº 1 (2008), pp. 75-94.
[8] Cf. ROOSEVELT. "Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia", p. 129. Complementar à perspectiva de Anna Roosevelt, verificando, porém, as fontes quinhentistas e seiscentistas, PORRO, Antônio. "História Indígena do Alto e Médio Amazonas (sécs. XVI a XVIII)". In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 175-196.

[9] ASÍN, Fernando A. *La invención de catolicismo em América: los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009; CANEDO, Lino Gómez. *Evangelización y Conquista*: experiencia franciscana en hispanoamérica. México: Editorial Porrúa, 1977, pp. 148-214; RICARD, Robert. *La 'Conquête spirituelle' du Mexique*. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-1524 à 1572. Paris: Institut d'Ethnologie, 1933; FUCHS, Juan C. Estenssoro. *Del paganismo a la santidad : la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA/Instituto Riva-Agüero, 2003; WILLEKE, Venâncio, OFM. *Missões franciscanas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1974.

[10] NEVES, Luis F. B. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 116.

[11] WILLEKE. *Missões franciscanas no Brasil*.

[12] EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, pp. 89-123.

[13] NÓBREGA, Manoel da, SJ. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1988, pp. 173-74.

[14] "Carta Régia para o Governador do Maranhão", 11/01/1701. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66 (1948) – Livro Grosso do Maranhão [doravante *ABN-LGM*], p. 204.

[15] Cf. VIEIRA, Antônio. "Visita do Pe. Antônio Vieira" [1658-1661]. In: LEITE, Serafim, SJ. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, 1943, vol IV, p. 119 (grifos meus). Ainda sobre a "Visita" de Vieira, consultar o excelente estudo de NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Imaginação social jesuítica e Instituição Pedagógica*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1984, vol. I, pp. 185-261.

[16] Ver: VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão*: os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. Petrópolis: Vozes, 1986; e LARA, Silvia H. *Campos da Violência*: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, especialmente a parte I: "Violência e Paternalismo", pp. 29-123.

[17] DANIEL, João, SJ. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Separata dos *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95, tomo 2 (1975), p. 247.

[18] "Carta Régia ao Capitão-Mór do Maranhão", 15/08/1706. *ABN-LGM*, vol. 66, p. 286; e "Carta Régia para o Superior das Missões do Maranhão", 25/08/1706. *ABN-LGM*, vol. 66, p. 290.

[19] "Carta Régia ao Capitão-Mór do Maranhão", 14/10/1707. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 14; "Carta Régia ao Capitão-Mór do Maranhão", 12/04/1709. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 45.
[20] "Carta Régia ao Governador e Capitão Geral do Maranhão" e "Carta Régia ao Ouvidor Geral da Capitania do Pará", ambas de 9/07/1710. *ABN-LGM*, vol. 67, pp. 78-79.
[21] FRITZ, Samuel, SJ. "Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la Corona de Castilla, en el rio Marañon, desde San Joachim de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por El año de 1691". In: MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso rio Marañon*. Iquitos: IIAP-CETA, 1988, p. 314.
[22] "Carta Régia ao Governador do Maranhão", 28/01/1728. *Arquivo Público do Estado do Pará* [*APEP*], códice 4, doc. 35.
[23] AZEVEDO, João L. de. *Os Jesuítas no Grão-Pará*; suas missões e a colonização. 2ª edição. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930, p. 45.
[24] "Regimento das Missões", 1686. In: BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões*. São Paulo: Loyola, 1983, pp. 114-15.
[25] *Ibidem*, p. 115.
[26] *Ibidem*, pp. 116, 119.
[27] *Ibidem*, pp. 116-119.
[28] O "descimento" de índios é aqui definido como: "deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses". Sobre este tema, ver: PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, p. 118.
[29] O "pacto" é uma forma de convencimento dos índios para que se convertam e aceitem serem "descidos" para os aldeamentos missionários. Implica: a garantia da liberdade aos índios nas aldeias de redução, a posse de terras pelos mesmos índios nas aldeias ou em suas proximidades, os bons tratos e o recebimento de um salário como pagamento de serviços aos moradores e à Coroa portuguesa. Ver sobre esta matéria: PERRONE-MOISÉS. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)", p. 118.
[30] "Regimento das Missões", 1686, p. 120.
[31] "Carta Régia para Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho", 19/03/1693. *ABN-LGM*, vol. 66, pp. 42-44. Cf. HOORNAERT, Eduardo (coord.). *História da Igreja no Brasil.* 3ª edição. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas, 1983, tomo II/1. pp. 77-78; PRAT, André. *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no Extremo Norte do Brasil (séculos XVII-XVIII).* Recife:

s.c.e., 1941, pp. 32-58; LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV, pp. 133-140.

[32] "Directório que se deve observar nas Povoações de Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrário". In: BEOZZO. *Leis e Regimentos das Missões*, pp. 129-67.

[33] SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Progresso, 1949 [1810-9], vol. 6; LISBOA, João Francisco. *Obras*. São Luís: s.c.e., 1865, 3 vols.; MALHEIRO, A.M. Perdigão. *A escravidão no Brasil*: ensaio histórico-jurídico-social. São Paulo: Cultura, 1944 [1866]; VARNHAGEN, Francisco A. de. *Os índios bravos e o sr. Lisboa, Timon 3º*. Lima: Imprensa Liberal, 1867; OTÁVIO, Rodrigo. *Os selvagens americanos perante o direito*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

[34] PERRONE-MOISÉS, Beatriz, *Legislação Indigenista Colonial*: Inventário e Índice. Campinas: Dissertação de Mestrado (Antropologia), UNICAMP, 1990, p. 8.

[35] "Este *movimento pendular* em que uma Lei restritiva dos cativeiros, obtida, quase sempre, a rogo dos jesuítas, segue-se viva reação dos colonos e autoridades civis e, então, nova lei, permitindo se retorne ao sistema de 'resgates' e de escravização dos índios, é quase que uma constante na história da legislação", afirma José Oscar Beozzo. BEOZZO. *Leis e Regimentos das Missões*, p. 17 (grifo meu).

[36] PERRONE-MOISÉS, Beatriz, "Para conter a fereza dos contrários: guerras na legislação indigenista colonial". *Cadernos CEDES*, vol. 30 (1993), pp. 57-64.

[37] *Ibidem*, pp. 42, 45; ver também: PERRONE-MOISÉS. "Índios livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (sécs. XVI a XVIII)", p. 129.

[38] PERRONE-MOISÉS. *Legislação Indigenista Colonial*, p. 44.

[39] Sobre a fama guerreira dos Mura forjada pela ideologia política dos colonizadores entre os séculos XVIII e XIX e a sua utilização para justificar a escravização destes índios, ver: AMOROSO, Marta R. "Corsários no caminho fluvial: os Mura do rio Madeira". In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 297-310.

[40] "Carta Régia", 23/01/1728. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 219. Alguns historiadores consideram a existência de uma "federação" de aldeias Manao, um exagero do vocabulário político português setecentista. Minhas investigações sugerem a possibilidade de uma "aliança" entre várias etnias sob a liderança dos Manao, tendo como base a hegemonia guerreira destes últimos no Médio rio Negro, seu território tradicional. Além disso, os Manao faziam parte de uma importante rede de comércio entre as tribos que viviam nos rios Amazonas até o rio Orenoco. Sobre a idéia de "confederação ameríndia", ver:

PERRONE-MOISÉS. "Notas para uma interpretação da 'confederação caribe'". In: *Atas do Colóquio "Guiana Ameríndia: história e etnologia"*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2006, manuscrito inédito.

[41] "Regimento que há de guardar o capitão João Paes do Amaral, comandante da Tropa de Guerra e Resgates do Rio Negro". 1725. *APEP*, códice 907.

[42] SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diário de Viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro fez o Ouvidor, e Intendente Geral da mesma no anno de 1774 e 1775*. Lisboa: Typografia da Academia, 1825, p. 110. A aliança dos *Manao* e suas relações de comércio com os holandeses são indicadas por diversas fontes. A este respeito ver: GUZMÁN, Décio de Alencar. "Encontros circulares: Guerra e comércio no Rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII". In: *Anais do Arquivo Público do Pará*. vol. 5, tomo 1 (2006), pp. 139-165; FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991, p. 62; e PORRO, Antônio. *O Povo das Águas*: Ensaios de Etno-história amazônica. Petrópolis: Vozes, 1995.

[43] Vide sobre o papel da *memória oral* na preservação da história dos grupos indígenas da Amazônia, os importantes estudos de HILL, Jonathan & GRANERO, Fernando S. (orgs.). *Comparative Arawakan Histories*: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana-Champaing: University of Illinois Press, 2002; HILL, Jonathan, *Rethinking History and Myth*: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana-Champaing: University of Illinois Press, 1988; WRIGHT, Robin. *"Aos que vão nascer"*: uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Campinas: Tese de Livre Docência, UNICAMP, 1996, pp. 111-199; RAMOS, Alcida R. *Memórias Sanumá*: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero, 1990, pp. 179-204.

[44] VIEIRA. "Sermão do Espírito Santo". *Sermões*. São Paulo: Ed. das Américas, 1957, vol. 5, § IV, nº 506, p. 228. Ver no mesmo sermão a comparação das missões do Amazonas com as missões jesuíticas no Japão, na China, em Mogor, na Pérsia e outros "impérios grandes, poderosos, dilatados, e dos maiores do mundo; *mas cada um de uma só língua*".

[45] "E vem-lhe curto também o nome de *Babel*, porque na Torre de Babel, como diz S. Jerônimo, houve somente setenta e duas línguas, e as que se falam no *Rio das Almazonas* [sic] são tantas e tão diversas, que se lhes não sabe o *nome* nem o *número* (grifo meu, D.G.). As conhecidas até o ano de 639 [sic], no descobrimento do Rio de Quito, eram cento e cinqüenta. Depois se descobriram muitas mais, e a menor parte do rio, de seus imensos braços, e das nações que os habitam, é o que está descoberto. Tantos são os povos, tantas e tão ocultas as línguas, e de tão nova e nunca ouvida inteligência: *Ad*

populos multos profundi sermonis et ignotae, quorum non possis audire sermones". *Ibidem*, § IV, nº 507, p. 229.
[46] *Ibidem*, § IV, nº 504, p. 225.
[47] *Ibidem*, § IV, nº 509, pp. 230-231.
[48] DANIEL, *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 211.
[49] Sobre esta "política de linguagem" consultar os estudos de: BARROS, Maria C. D. M. de. *Política de Lenguage en Brasil Colonial*. México: Dissertação de Mestrado, Escuela Nacional de Antropologia e Historia, 1982; BARROS. "Os Intérpretes Jesuítas e a Gramática Tupi no Brasil (séc. XVI)", *Cadernos de Ciências Humanas-MPEG*, nº 4, 1994; FREIRE, José B., "Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira". *Ameríndia*, nº 8 (1983), pp. 39-83; e TAYLOR, Gerald, "Apontamentos sobre o nheengatu falado no rio Negro, Brasil". *Ameríndia*, nº 10 (1985), pp. 5-23; RODRIGUES, Aryon D. "Panorama das línguas indígenas da Amazônia". In: QUEIXALÓS, F. & RENAULT-LESCURE, O. (orgs.). *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, pp. 15-28; WHITEHEAD, Neil L. "Arawak Linguistic and Cultural Identity through Time: Contact, Colonialism, and Creolization". In: HILL, Jonathan & SANTOS-GRANERO, Fernando (orgs.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002, pp. 51-73.
[50] DANIEL, *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 211.
[51] Sobre a "inconstância" dos índios quanto à recepção do cristianismo consultar o mesmo Sermão do Espírito Santo. Uma excelente análise da problemática da "inconstância" do índio está em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, vol. 35 (1992), pp. 21-74.
[52] KIEMEN, Mathias C. OFM. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Nova York: Octagon Books, 1973.
[53] PERRONE-MOISÉS. *Legislação Indigenista Colonial*, pp. 35-36.
[54] "Provisão sobre a liberdade e o cativeiro do gentio do Maranhão", 17/10/1653. *ABN-LGM*, vol. 66, pp. 22-23.
[55] PERRONE-MOISÉS. *Legislação Indigenista Colonial,* p. 36.
[56] *Ibidem*.
[57] FARAGE. *As Muralhas dos Sertões*, p. 109.
[58] *Collecção Chronológica de Leis Extravagantes, posteriores á nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819, tomo III, pp. 421-422.
[59] *Ibidem*. Para um inventário das leis, ver: PERRONE-MOISÉS. "Legislação Indigenista Colonial: inventário e índices". CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 529-566.

[60] Há notícias de um grande número de descimentos *não oficiais* de índios, causando a repressão por parte das autoridades da Colônia. Ver: MEIRA, Márcio (org.). *Livro das Canoas*: Documentos para a História Indígena da Amazônia. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994; "Auto de Devassa Geral dos Cativeiros Injustos dos Índios e mais excessos contra as ordens de Sua Magestade, do Estado do Maranhão", 19/06/1722. CEDEAM-AHU, códice 03, Maranhão.
[61] "Carta Régia ao Governador do Maranhão", 11/01/1721. *ABN-LGM*, vol. 67, p. 177. A Lei de 28 de abril de 1688 estabelecia critérios para que um índio fosse considerado escravo, revogando a lei de 1680, que proibia os resgates, ver LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. IV, Apêndice E, pp. 377-380.
[62] SWEET, David G. *A Rich Realm of nature destroyed*: the middle Amazon valley, 1640-1750. Madison: Tese de doutorado, University of Wisconsin, 1974, pp. 301-320.
[63] IBGE. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
[64] SWEET. *A Rich Realm of nature destroyed*, pp. 730-731. As *tropas de resgates* eram também denominadas *descimentos* ou *entradas*.
[65] ALDEN, Dauril. "El Indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII". *América Indígena*, vol. 45 (1985), pp. 427-446; Ciro Flamarion S. CARDOSO. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas*: Guiana Francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro: Graal, 1984, pp. 107-118 e 139-144.
[66] Sobre a escravidão indígena no Rio Negro, ver: WRIGHT. "Indian Slavery in the Northwest Amazon". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série Antropologia, vol. 7, nº 2 (1991), pp. 149-79. Sobre a história das etnias que aí viveram e/ou vivem, ver: WRIGHT. "História Indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas". In: CUNHA. *História dos Índios no Brasil*, pp. 253-266. Para a localização dos grupos, vide: IBGE. *Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú*.
[67] DANIEL. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, p. 232.
[68] "Peça" era o nome dado aos índios escravizados. Está de acordo com a mentalidade e o discurso escravista que considerava os negros africanos e índios americanos seres inferiores, comparáveis a animais de carga ou "coisas" com dignidade inferior à do ser humano.
[69] Nádia Farage calcula da seguinte forma, a partir de um "Certificado de capacidade cúbica de uma canoa" de 31/05/1738, as condições extremamente precárias de acomodação dos índios durante a viagem: "A canoa tinha 75 palmos de comprimento, 15 palmos de largura, e 5,5 palmos de profundidade. Os práticos asseguravam que ela poderia transportar 150 escravos 'muito

convenientemente', podendo carregar mais de 200. Consideremos o palmo 0,22 m, a área da canoa seria de 51,5 m², e portento um escravo (tomando a cifra de 150) ocuparia 35 cm². Ou seja, os índios viajariam de pé e – não se trata aqui de força de expressão – amontoados uns em cima dos outros". Ver: FARAGE. *As Muralhas dos Sertões*, p. 112, nota 42.

[70] CEDEAM-AHU, Pará, Cx. 5.

[71] SWEET. *A Rich Realm of nature destroyed*, p. 86.

[72] ALDEN. "El indio desechable en el Estado de Maranhão durante los siglos XVII y XVIII", p. 429.

[73] AZEVEDO. *Os Jesuítas no Grão-Pará*, p. 230, nota 1.

[74] Neste sentido, o monumental "Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú", produzido em 1943, merece ser retomado e aprimorado. Ainda no que se refere ao tema das *migrações indígenas*, ver: SWEET. *The Population of the Upper Amazon Valley*: seventeenth and eighteenth centuries. Madison: MA thesis, University of Wisconsin, 1969; GALLOIS, Dominique T. *Migração, Guerra e Comércio*: os Waiãpi. São Paulo: FFLCH/USP (Série Antropologia, nº. 11), 1986; ZUCCHI, Alberta & VIDAL, Silvia (orgs). *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Mérida: IVIC/Universidad de los Andes, 2000; ROBINSON, David J. (org.). *Migration in Colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

[75] Hoje no território do Estado do Ceará.

[76] No território do Estado do Maranhão.

[77] No território do Estado do Pará.

[78] Hoje no território do Estado do Amapá.

[79] SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e Meirinhos*: a administração no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, pp. 55-56. Este livro não é um estudo exaustivo sobre a relação entre burocracia e sociedade no Brasil colonial, mas a sua leitura é útil como ponto de partida para uma visão geral e sintética sobre as mudanças na organização burocrática da administração colonial.

[80] BOSCHI, Caio C. (org.). *Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Pará existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. Belém: SECULT, Arquivo Público do Pará, 2002, 3 vols. MONTEIRO, John Manuel (org.). *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*: Acervos das Capitais. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994. Para o acervo do *Arquivo Público do Estado do Pará*, é fundamental a leitura dos *Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará*, vols. 1-13 (1902-1983), e ainda: CASTRO, Aluísio Fonseca de. "Manuscritos sobre a Amazônia Colonial: repertório referente à mão-de-obra indígena do fundo Secretaria do Governo (Colônia e Império)". *Anais do Arquivo Público do Pará*, vol. 2, t. 1 (1996), pp. 9-121. No

que se refere ao acervo do antigo CEDEAM, atualmente sob a custódia do Museu Amazônico, ver: *Boletins de Pesquisa da CEDEAM*, n[os] 1 a 14. Sobre o Maranhão, ver Manoel de Jesus Barros Martins *O Negro e o índio na legislação do Maranhão Provincial: 1835-1889* (catálogo). São Luís, 1991, mimeo. Para o acervo do Ceará, ver: Maria Sylvia Porto Alegre *et alii* (orgs.). *Documentos para a História Indígena do Nordeste*: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo: NHII/USP/FAPESP, 1994.

[81] Sobre estes acervos, ver: FREIRE, José B. (org.). *Os Índios nos Arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995. O volume I contém informações sobre os acervos do Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional e Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. É, até o momento, o índice mais detalhado para estes acervos.